

Horst Nitschack (Santiago de Chile)

Mythos, Rasse und Revolution: die Rezeption Nietzsches und Spenglers bei Mariátegui

Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen ist, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzug erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Mund, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhete. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte.

Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man 'historischer Materialismus' nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.¹

In den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, die Walter Benjamin kurz vor seinem Tod verfaßte, kristallisiert sich noch einmal die Spannung, unter der die historisch-materialistische Diskussion in Deutschland vor dem Zweiten Weltkrieg stand und die sich auf die Frage zuspitzte: Wie können — wenn überhaupt — die Kräfte des Mythos und der Religion, d. h. die Kräfte einer Irrationalität, derer sich der Faschismus so effektiv zu bedienen wußte, für eine politische Bewegung verbucht werden, die soziale Gerechtigkeit und Gleichheit zu ihrem Ziel hat und die im Zeichen einer sozialen Revolution steht?

Oder, wenn man die Frage anders wendet: Ist die von Lukács postulierte Zwangsläufigkeit, die vom Irrationalismus der Romantik und der Nietzscheschen Philosophie über Spengler notwendigerweise in den Faschismus mündet ('von Nietzsche zu Hitler') berechtigt?

Um zur Antwort auf diese Frage beizutragen, kann sich ein Umweg über den peruanischen Kulturkritiker, Politiker und Marxisten José Carlos Mariátegui als legitim und hilfreich erweisen. Gleichzeitig soll aber die hier hervorgehobene Wahlverwandtschaft zwischen Mariátegui und Benjamin ein Beleg dafür sein, daß die

¹ Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders.: *Gesammelte Schriften — Werkausgabe*, Bd. I, 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 693.

Mariáteguische Problemstellung und die von ihm entworfenen Lösungsversuche nicht nur für Lateinamerika Gültigkeit haben.

Zwei Dinge stehen, meine ich, im Fall von Mariátegui außer Zweifel:

1. Er war bemüht, Mythos und Religion in seine Konzeption des Marxismus zu integrieren.
2. Er kannte keine Berührungsängste dem deutschen Irrationalismus gegenüber, weder im Bezug auf Nietzsche noch im Bezug auf Spengler.

Sowohl Mariáteguis Rettung für den orthodoxen Marxismus, die z. B. Kossok und Dessau unternommen haben — und die freilich durch die historischen Ereignisse der letzten Jahre überholt ist —, als auch der Versuch, sein Interesse für Mythos und Religion letztlich einer 'alternativen' Rationalität oder einer 'solidarischen Rationalität', wie César Germaná (Forgues 1993: 145) meint, zu subsumieren, scheinen mir problematisch. Zu offensichtlich ist bei Mariátegui eine Aufwertung des Mythos und der Religion, die in Europa gerade der Tradition der Gegenaufklärung zugerechnet werden, d. h. einer irrationalen Tradition, die sich in der Regel dem Vorwurf ausgesetzt sieht, sie würde den gesellschaftlichen Status quo stützen. Irrationale Positionen gerieten damit in Europa in den Faschismusverdacht, oder ihnen wurde zumindest politische Blindheit vorgeworfen.

Die Frage stellt sich also, in welchem Maße dem Irrationalismus Nietzsches und Spenglers auf seinem Weg über den Atlantik und bei seiner Rezeption in Lateinamerika ein ähnliches Schicksal widerfahren ist — nur mit entgegengesetzten Vorzeichen —, wie das bereits mit anderen Ideen und ideologischen Anschauungen seit dem 19. Jahrhundert geschehen ist: Von einer sozialen Schicht rezipiert, der im politischen Kräftespiel Lateinamerikas eine andere Rolle zukommt als der ihr in Europa entsprechenden, erfuhren die Ideen eine Umwertung: Am deutlichsten ist das wohl im Falle des Bürgertums und der Ideen der Französischen Revolution in Europa einerseits und in den Befreiungsbewegungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Lateinamerika andererseits, in denen diese Ideen zur Legitimation der Unabhängigkeit von Spanien, aber nicht zur Grundlage einer tiefgreifenden politischen und sozialen Veränderung, d. h. eines Demokratisierungsprozesses, in den Ländern selbst wurden.

Hermeneutisch wird bei einer solchen Betrachtung der Unterschied zwischen 'Einfluß' und 'Rezeption' manifest (vgl. Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode*² und die Rezeptionstheorie): Von Rezeption zu sprechen — und eben nicht von 'Einfluß' — heißt, den anderen als Subjekt anzuerkennen, der den Text seinen

² In: Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr, ⁶1990.

Voraussetzungen gemäß liest und interpretiert, ohne daß dies eine 'Verfälschung' oder 'Veruntreuung' eines 'Originals' — das es als Autorität nicht gibt — bedeuten könnte.

Es stellt sich also die Frage, in welchem Maße sich die Nietzsche- und Spengler-Rezeption bei Mariátegui von der rechtskonservativen bis faschistischen Inanspruchnahme, unter die sie im Deutschland der 20er Jahre geraten ist und in deren Schatten sie bis in die Gegenwart steht, befreit.

Im Falle Spenglers ist ganz offensichtlich, daß die Bereitschaft, den *Untergang des Abendlandes* in Lateinamerika anders zu lesen als in Europa, groß ist, nämlich, wie das Beispiel José Vasconcelos' und seine *Raza Cósmica* es demonstrieren, als indirekten Verweis auf Amerika als Kontinent der Zukunft, aber auch — und das ist die Lektüre Mariáteguis — als Beispiel eines kosmologischen Denkens, das sich mit dem Mythos der inkaischen Kultur auf produktive Weise kurzschließen läßt:

[...] este texto reaccionario en Europa, tuvo efectos imprevisiblemente revolucionarios en América Latina, robusteciendo y afirmando las raíces populares de nuestra cultura,

schreibt Albert Flores Galindo in *La agonía de Mariátegui*.³

1 Mariátegui und Nietzsche

Aber gehen wir zunächst einmal von einer Bestandsaufnahme aus: Wie Udo Rukser in *Nietzsche in der Hispania* angibt, lag «[...] bis 1907 fast das gesamte Werk übersetzt vor, manches freilich fehlerhaft und oberflächlich».⁴ Mariátegui konnte darüber hinaus Deutsch lesen, ob er allerdings Nietzsche im Original las, ist ungewiß. In der Liste, die Harry E. Vanden in *Mariátegui: influencias en su formación ideológica* von Mariáteguis Bibliotheksbestand vorlegt, wird keine Ausgabe von Nietzsche erwähnt.

Auch findet keine explizite Auseinandersetzung mit Nietzsche in Mariáteguis Schriften statt. Aber sein wichtigstes Buch, die *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Obras completas, Bd. 2) sind unter ein Nietzsche-Motto aus *Menschliches, Allzumenschliches* gestellt:

³ Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989, S. 60.

⁴ Bern; München: Francke, 1962, S. 365.

Ich will keinen Autor mehr lesen, dem man anmerkt, er wollte ein Buch machen; sondern nur jene, deren Gedanken unversehens ein Buch werden.⁵

Und in der darauffolgenden «Advertencia», Vorbemerkung, nennt Mariátegui noch zweimal den Namen Nietzsches:

Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente.⁶

Es ist beinahe, als wollte Mariátegui an das automatische Schreiben der Surrealisten erinnern, die er (auch hier im Gegensatz zu den orthodoxen Marxisten seiner Zeit und auch hier wieder im Einklang mit Walter Benjamin) sehr schätzte.

Noch ein zweites Mal wird in der Vorbemerkung Nietzsche als Zeuge gerufen:

Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de — también conforme un principio de Nietzsche — meter toda mi sangre en mis ideas.⁷

Seine Ideen als von seinem Blut durchtränkt, auch das eine Metapher, die der irrationalistischen Tradition aus der Romantik und nicht der rationalen Aufklärung angehört. Obwohl Nietzsche im Verlauf der *Ensayos* nicht mehr zitiert wird, sind sie doch durch Motto und Vorbemerkung unter seinen Namen gestellt (in der von der Casa de las Américas in La Habana herausgegebenen Mariátegui-Ausgabe fehlt dieses Motto).

Diesen zustimmenden Bezug auf Nietzsche teilt Mariátegui mit den meisten Autoren der Zeitschrift *Amauta*, in der Nietzsche immer wieder genannt wird und als Autorität zur Belegung der unterschiedlichsten Argumentationen dient: Nietzsche ist dort bald Vertreter eines Hellenismus, ein anarchistischer Denker, Kronzeuge der Religionskritik und Autorität für die Umwertung aller Werte (vgl. Nitschack 1993: 242).

Eine explizit kritische Position gegen Nietzsche ist in *Amauta* nur ein einziges Mal zu finden und dann noch mit kaum haltbaren Argumenten:

Antenor Orrego schreibt 1928 in *Amauta* 14, S. 4:

⁵ Mariátegui 1986: Bd. 2, S. 9; Nietzsche 1980: *Menschliches, Allzumenschliches / Der Wanderer und sein Schatten*, § 121, S. 604.

⁶ Mariátegui 1986: Bd. 2, S. 11.

⁷ Mariátegui 1986: Bd. 2, S. 11.

Nietzsche es incapaz de concebir el sentido ético vital y eterno del hombre, en cambio analiza con extraordinaria penetración la moral histórica, la moral como fenómeno consuetudinario. Llega, entonces, a un escepticismo negativo, aunque de *Así hablaba Zaratustra* se desprende un cierto sentido ético de la vida sin quererlo. El menos racionalista de los filósofos europeos estaba inficionado por un racionalismo que acaba por conducirlo a la locura.

Daß es der Rationalismus sein soll, der Nietzsche in den Wahnsinn treibt, zeigt nur, wie skeptisch man in *Amauta*-Kreisen der rationalistischen Tradition gegenüber ist.

Mariátegui, für den Nietzsche kein Vertreter eines Rationalismus ist, kann ihn gerade deswegen positiv bewerten, wenn er in einem Artikel über González Prada das Buch von Mariano Ibérico Rodríguez, *El nuevo absoluto*, zustimmend zitiert:

Hay evidentemente algo del rico pensamiento de Nietzsche en las exclamaciones anárquicas de Prada. Y hay en éste como en Nietzsche la oposición entre el concepto determinista de la realidad y el empuje triunfal del libre impulso interior (*Amauta* 16 [1928], S. 14; vgl. auch *Siete ensayos*, S. 263).

«El empuje triunfal del libre impulso interior», wir sind damit ganz nahe bei dem Blut, das die Ideen erfüllen muß, und werden an Bergsons *élan vital* erinnert.

Dennoch zeigt eine genaue Lektüre: *sangre* und *libre impulso interior* werden als Energien, als Kräfte beschworen, aber nicht als Legitimation der Argumentation oder des Handelns benutzt. Es gibt keine 'Sprache des Blutes', wie es der Faschismus wollte, aber es gibt eine 'Kraft des Blutes', die die Ideen, d. h. die Sprache zu erfüllen hat.

Mariátegui teilt mit dem Ende des 19. Jahrhunderts den grundsätzlichen Zweifel an der Macht der Vernunft:

[...] a la idea Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. [...] Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia Razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo («El hombre y el mito», in: *Amauta* 31, S. 1).

Mariáteguis Vernunftkritik, nach der die Kräfte der Vernunft nicht hinreichen, um eine revolutionäre Bewegung auszulösen, beruft sich vor allem auf den französischen Syndikalisten Georges Sorel, der seinerseits wiederum Nietzsche anführt.

Georges Sorel formuliert in *Réflexions sur la Violence*:

On peut indéfiniment parler de révoltes sans provoquer jamais aucun mouvement révolutionnaire, tant qu'il n'y a pas de mythes acceptés par les masses (S. 45).

Der Mythos hat für Sorel nicht die Aufgabe, die Wirklichkeit zu repräsentieren, sondern er ist eine ideelle und imaginative Macht, mit Hilfe derer auf die Wirklichkeit Einfluß genommen werden kann: «Il faut juger les mythes comme des moyens d'agir sur le présent» (S. 180). Dieser neue wirkungsmächtige Mythos der revolutionären Bewegung ist für Sorel der Generalstreik, er ist

[...] le *mythe* dans lequel le socialisme s'enferme tout entier, c'est-à-dire une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne (S. 182).

Der Mythos in der Konzeption Sorels — und Mariátegui greift diesen Gedanken auf — ist die Voraussetzung, um durch die (revolutionäre) Tat in das Kontinuum der Wirklichkeit einzugreifen und es aufzubrechen (W. Benjamin). Durch diese Tat, die für Sorel und auch für Mariátegui nicht Tat eines außergewöhnlichen Individuums, sondern eine kollektive Tat ist (für Sorel der Generalstreik), wird eine neue Wirklichkeit geschaffen, die vorher weder sprachlich noch bildlich konzipierbar war:

Nous obtenons ainsi cette intuition du socialisme que le langage ne pouvait pas donner d'une manière parfaitement claire — et nous l'obtenons dans un ensemble perçu instantanément. (S. 182).

Daß im Verlauf der Geschichte durch den so geschichtsmächtig werdenden Mythos Umwälzungen in Gang gesetzt wurden, die mit den Vorhersagen und Erwartungen dieses Mythos nicht in Einklang standen, ist für Sorel unerheblich.

Die urchristliche Erwartung der unmittelbaren Wiederkehr Christi hat sich nicht erfüllt, aber es war, nach Sorel, ein notwendiger Mythos, ohne den diese urchristlichen Gemeinden nicht überlebt hätten (vgl. S. 177-178). Wichtig allein am Mythos ist seine Macht, in die Geschichte verändernd einzugreifen, seine Funktion, «un aspect de pleine réalité à des espoirs d'actions prochaine sur lesquels se fonde la réforme de la volonté» (S. 177) zu geben.

In unmittelbarer Nähe zu Nietzsche geht es in dieser Geschichtskonzeption um den Willen zur Tat (dessen Subjekt im Gegensatz zu Nietzsche allerdings nicht der einzelne ist). Die Wahrheitsfrage wird dabei nicht gestellt: Denn die Sprache ist kein Abbild der Wirklichkeit, sondern sie greift in einem rhetorischen Akt in sie ein. Die historische Tat wird damit von den Produktionsverhältnissen im eigentlichen Sinn unabhängig. Diese Überwindung des Positivismus wie auch des klassischen Materialismus ist Voraussetzung für eine geschichtsstiftende Tat und für einen eingreifenden historischen Akt, der sich von den unmittelbaren realen historischen Voraussetzungen freigemacht hat, der sich jedoch deshalb auf eine (revolutionäre)

Moral stützen muß, die, wiederum in Anlehnung an Sorel, eine Moral der Werk-tätigen ist:

Una moral de productores [...] no surge mecánicamente del interés económico: se forma en la lucha de clases, librada con ánimo heroico, con voluntad apasionada (*Ética y socialismo, Obras* [1988], Bd. 1, S. 152).

Der Verlust des Vertrauens in die Macht des Mythos führt nach Mariátegui zu Skeptizismus und Nihilismus und damit zur historischen Dekadenz. «Los pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario» (*Amauta* 31, S. 2).

Mariáteguis Festhalten an Mythos und Religion hat also in keinem Augenblick die Funktion, von der sozialen und politischen Wirklichkeit abzulenken oder mit realitätsfernen Vorstellungen zu beruhigen, sondern Mythos und Religion sollen vielmehr die historische Tat stimulieren helfen: «El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos [...]» (*Amauta* 31, S. 2). Denn die zeitgenössische Philosophie «[...] ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías de Mito y de la Acción» (*Amauta* 31, S. 2). Mariátegui denkt jedoch keinesfalls an eine Reaktualisierung inkaischer oder indianischer Mythen: «Nada más estéril que pretender reanimar un mito extinto» (*Amauta* 31, S. 3). Der neue Mythos kann nicht inhaltlich bestimmt sein, sondern nur als geschichtsmächtige Energie: Er ist die soziale Revolution (*Amauta* 31, S. 2).

Da wir heute über Religionen mehr wissen als zur Zeit González Pradas, trifft Mariáteguis Kritik auch dessen Religionsfeindlichkeit (ebenso wie diejenige Nietzsches):

Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. [...] Poco importa que los soviets escriban en sus *affiches* de propaganda 'la religión es el opio de los pueblos'. El comunismo es esencialmente religioso (*Siete ensayos*, S. 264).

Mythos und Religion werden also in den Dienst einer Aufgabe gestellt, welche die Vernunft alleine nicht bewältigen kann. In Widerspruch zu ihr können sie aber schon deshalb nicht geraten, weil sie unterschiedlichen Registern angehören, vergleichbar den Kräften des Daseins und den Kräften des Wachseins bei Oswald Spengler (1972: 690).

Wenn Flores Galindo schreibt: «[...] la sociedad peruana, antes que una teoría, reclamaba un mito» (1989: 192), so trifft diese Gegenüberstellung von Theorie und Mythos nicht die Denkfigur Mariáteguis. Denn nach ihm treten beide nicht in einen

Gegensatz, sondern ergänzen sich in einer 'Vielfältigkeit der Diskurse', wobei allerdings in der Konzeption Mariáteguis der Mythos kein Diskurs, sondern, wie bereits gesagt, eine Energie ist. Im Gegensatz zu Vasconcelos und zu Valcárcel will Mariátegui durchaus die komplexe Wirklichkeit des Landes mit einer rationalen wissenschaftlichen Theorie, dem Marxismus, erfassen. Allerdings läßt sich aus dieser Theorie allein — gegen die Auffassung des wissenschaftlichen Sozialismus — nicht die Energie für das verändernde revolutionäre Handeln gewinnen. Es bedarf einer revolutionären Moral wie auch einer revolutionären Praxis, die sich zwar nicht alleine auf eine marxistische Analyse der Wirklichkeit stützen kann, die aber sehr wohl diese Wirklichkeit nach marxistisch-sozialistischen Vorstellungen verändern will.

In der von Mariátegui unternommenen Versöhnung von Mythos und Ratio, in der sich beide ergänzen und in der die Differenz zwischen beiden (als fruchtbare Spannung) erhalten bleibt, erscheinen Mythos und Rasse als Energie, die von einer Sprache organisiert wird. Diese Sprache ist allerdings nicht, wie Spengler will, die 'Tätigkeitsform eines großen, viele Einzelwesen verbindenden Wachseins' (Spengler 1972: 689), sondern es ist die Sprache einer marxistischen Gesellschaftsanalyse, welche die soziale Revolution im Blick hat.

Über die Vernunftkritik und die Akzeptanz 'irrationaler Kräfte' hinaus ist die Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz zum Denken Nietzsches auch an der Kritik des Fortschritts und des Historismus sowie an der Bejahung der Tat abzulesen.

Von beiden wird der Fortschritts-Optimismus des 19. Jahrhunderts kritisiert. Nietzsche allerdings würde niemals einem 'Pessimismus der Wirklichkeit' einen 'Optimismus des Ideals' entgegengehalten haben, wie es Mariátegui tut, wenn er die Notwendigkeit eines 'pesimismo de la realidad' fordert, dem ein 'optimismo del ideal' (*Obras* [1982], Bd. 1, S. 421-422) oder ein 'optimismo de la acción' entgegenzusetzen wäre. Auch hier wiederum finden wir bei Mariátegui eine Distanz zu Nietzsches Irrationalismus, die an Positionen Walter Benjamins erinnert, wenn dieser in seinen Vorarbeiten zu seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* über den Pessimismus schreibt: «Den Pessimismus organisieren heißt [...] im Raum des politischen Handelns den [...] Bildraum entdecken (Bd. I, 3, S. 1234).

Diese Kritik des Fortschrittsbegriffs (vgl. auch Flores Galindo 1989: 69) verläuft parallel zu der Historismuskritik Nietzsches in seinen *Unzeitgemäßen Betrachtungen: vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*: «Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen» (Bd. 1, S. 245; vgl. auch S. 271). Denn auch für Mariátegui gilt:

El revolucionario, tiene del pasado una imagen un poco subjetiva acaso, pero animada y viviente [...] Quien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado (*Obras completas*, Bd. 11, S. 164).

Wiederholt treffen wir auf diese Vorstellung, die sich auf Nietzsche berufen kann, daß die Geschichte für die Lebenden da ist und nicht die Lebenden für die Geschichte. In Mariáteguis historischem Denken ergibt sich so eine Konstellation zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die nicht einer «objektiven Kausalitätskette» entspringt, sondern die durch das eingreifende Handeln der Gegenwart verändert werden kann, eben durch die revolutionäre Tat.

Daraus erklärt sich auch seine Bewunderung für den Typus des Eroberers, besonders für Kolumbus, die er ebenfalls mit Nietzsche teilt. In der Eroberungs- und Besiedlungsgeschichte Amerikas ist der Tatmensch für Mariátegui vor allem durch den protestantischen Pionier (*Siete ensayos*, S. 182) und durch den katholischen Missionar verkörpert: «misioneros en quienes estaba vivo aún el fuego místico y el ímpetu militar de los cruzados» (*Siete ensayos*, S. 183).

Mariáteguis Übereinstimmung mit Nietzsche ist also nur sehr partiell: Sie treffen sich beide in der Kritik der Vernunft, in ihrem emphatischen Verhältnis zum Willen und zur Tat und in ihrer Wertschätzung des Tatmenschen (*pioneer*), allerdings ohne daß Mariátegui Nietzsches Radikalität in dessen Philosophie- und Kulturkritik gefolgt wäre. So bleiben die Divergenzen zwischen beiden — selbst wenn es Mariátegui und den Intellektuellen, die in *Amauta* geschrieben haben, nicht klar war — erheblich. Wenn Mariátegui der Vernunft den Mythos und die Religiosität helfend zur Seite stellen will, um damit der sozialen Revolution Aussicht auf Erfolg zu verheißen, so denunziert Nietzsche alle drei, vornweg natürlich die Religion als bloße rhetorische Mächte, von denen sich der Wille zur Tat zu befreien hat.

Wenn auch Mariátegui Nietzsches Kritik des Nihilismus teilt, so wird doch bei ihm eine Überwindung des Nihilismus nicht durch den radikalen Verzicht auf Sinn möglich, sondern durch ein Festhalten an der Möglichkeit einer sozialen Revolution. Mariátegui ist von der Radikalität Nietzsches Wertekritik und von Nietzsches Affirmation der Macht als Macht und der Tat als Tat weit entfernt. Vielmehr ist er bemüht — auch hierin den Surrealisten vergleichbar, denen es nach Walter Benjamin darum ging, «die Kräfte des Rausches für die Revolution zu gewinnen» (Benjamin 1977: II, 1: 307) —, eine Denk- und Handlungsfigur zu entwerfen, in der die Kräfte des Irrationalismus nicht negiert oder geächtet werden, sondern in denen sie zur Realisierung eines vernünftigen Telos der Menschheit ihren (entscheidenden) Beitrag leisten können. Mariátegui befand sich in einer ideologischen Situation, die der Walter Benjamins ähnelte: Wenn er sich alleine auf die materiellen Produktionsmittel und Produktionsverhältnisse beschränken wollte, wenn er nicht die 'feinen und spirituellen Dinge' mit in Anschlag bringen würde, einen 'Heliotropismus geheimer Art', kraft dessen 'das Gewesene sich der Sonne' zuwendet (Benjamin 1974: I, 2: 694. These), dann wäre für die indigenistische Kultur keine Hoffnung denkbar. Es

geht bei Mariátegui wie bei Benjamin darum, Klassenkampf und 'irrationale Kräfte', d. h. historische Kräfte, die sich der Bestimmung durch einen positivistischen Rationalismus entziehen, zu versöhnen. Nur ein Klassenkampf, der religiöse und mystische wie auch mythische Traditionen vereinnahmen kann und der es versteht, aus ihnen seine Kraft zu nehmen, kann historisch auf Erfolg hoffen.

Zu einem ganz ähnlichen Schluß kommt R. Paris in *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*, wenn er schreibt, daß für Mariátegui der Mythos die Funktion hatte, unter historischen Bedingungen, die nach marxistischen Argumenten für eine soziale Revolution noch nicht reif waren, dennoch an seinem sozialistischen Projekt festzuhalten (Paris 1981: 137).

Nur in dieser Hinsicht scheint der Vorschlag von Dessau und Kossok in ihren 1971 veröffentlichten Beiträgen annehmbar, indem sie versuchten, Mariátegui für den traditionellen Marxismus-Leninismus zu 'retten' und ihm «la aplicación creadora de lo esencial del marxismo a la realidad peruana [...]» (Dessau / Melis / Kossok 1971: 85) bestätigten, und indem sie bei Mariátegui «los mitos como motivos de la actuación social de los hombres» (Dessau / Melis / Kossok 1971: 89) interpretieren. Ihn aber auf den traditionellen Marxismus-Leninismus festlegen zu wollen und ihm nicht zumindest die Position eines 'marxismo abierto' und die Absicht einer Revision der klassischen marxistischen Theorie zuzugestehen (Dessau / Melis / Kossok 1971: 86), heißt seine Schriften gewaltsam dem Dogma zu unterstellen.

In dieser Absicht, alle Kräfte in den Dienst der Revolution zu stellen, ist auch Mariáteguis Vorliebe für Georges Sorel zu verstehen, der von der faschistischen Bewegung als einer ihrer Vordenker beansprucht wurde. Was ihn aber von ihm unterscheidet, ist sein unablässiger Blick auf die soziale Wirklichkeit des Landes und sein Bewußtsein von ihr. Seine permanente Anstrengung, die realen Lebensumstände gerade auch der indianischen Bevölkerung des Landes mit seinen theoretischen Vorstellungen zu vermitteln, bewahrt ihn vor einer Identifikation mit der realen historischen Macht und macht es seinen Lesern unmöglich, diese Theorie in einen konservativen und herrschaftsaffirmativen Kontext zu stellen, wie es im Falle Nietzsches möglich und im Falle Spenglers naheliegend war.

2 Mariáteguis Spengler-Rezeption

Wie bereits eingangs festgestellt, wird Oswald Spengler als Autor von *Der Untergang des Abendlandes* wiederholt in Mariáteguis Schriften zustimmend erwähnt: «Oswald Spengler, el hombre de mayor perspectiva histórica de nuestro tiempo» (*Obras completas* 11, S. 33). Aber auch wie im Falle Nietzsches findet sich nirgends eine eingehende Auseinandersetzung mit seinem Hauptwerk, so daß wir,

wie bereits bei der Nietzsche-Rezeption, auf eine in gewisser Hinsicht spekulative Rekonstruktion angewiesen sind, die uns zu verstehen erlaubt, wovon die Attraktion Spenglers für die lateinamerikanische Intelligenz ausging. Denn ähnlich wie Nietzsche wird auch Spengler in den unterschiedlichsten Zusammenhängen in *Amauta* als Autorität zitiert (vgl. Nitschack 1993).

Beginnen wir wieder mit einer Bestandsaufnahme: Der Weg Spenglers und seines Werks *Der Untergang des Abendlandes* nach Lateinamerika führte ebenfalls über Spanien und die dort veröffentlichten Übersetzungen: Der erste Band von *Der Untergang des Abendlandes* wird bereits vor 1924 übersetzt, aus dem zweiten Band wird ein Auszug in der *Revista de Occidente* (Band 5, Nr. 15, S. 351-374) vorgestellt.

Für Mariátegui ist Spengler nicht der Prophet eines untergehenden Europas, denn Europa ist für ihn immer noch die kulturelle Region, von der aus wichtige Anstöße für Lateinamerika ausgehen: «Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales» (*Siete ensayos*, Advertencia).

La decadencia del Occidente, con esa habilidad spengleriana para acuñar como propias ideas ajenas y con la ilusión de erudición expuesta en un estilo ágil y martillante, se convierte en un verdadero 'bestseller' en los países de habla hispana, para lo que no fue secundario el respaldo entusiasta de Ortega y Gasset. (Flores Galindo 1989: 59-60).

Für Mariátegui — er las *Der Untergang des Abendlandes* auf deutsch (vgl. Flores Galindo 1989: 60) —, war Oswald Spengler nicht wie für José Vasconcelos oder für Valcárcel der Prophet des untergehenden Europas, sondern Vertreter einer organischen Kulturtheorie, die ihm als ideologische Legitimation für seine Hoffnung in die andine Kultur diente und die seine Überzeugung ermöglichte, an ihre Traditionen im politischen Kampf — trotz ihrer jahrhundertlangen Unterdrückung — anknüpfen zu können. Spenglers Ideen erlauben es, einen positivistischen Determinismus, nach dem die andine Kultur aufgrund ihrer historischen und geographischen Bedingungen der westlichen Kultur unterlegen und zum Untergang bestimmt ist, zu überwinden. Gerade weil sein Rasse-Begriff nicht nur biologisch definiert ist, sondern auch als geistige Kraft ideell, steht er in unmittelbarer Nähe zu Mariáteguis Konzeption und veranlaßt ihn, Spengler als Zeugen für sein eigenes Denken zu zitieren. So lesen wir bei Spengler in einem Kapitel, dessen Übersetzung in der *Revista del Occidente* 1924 vorabgedruckt war:

Rasse ist etwas Kosmisches und Seelenhaftes. [...] Zur Rasse gehört die tiefste Bedeutung der Worte Zeit und Sehnsucht, zur Sprache die der Worte Raum und Angst (Spengler 1972: 689).

Und:

Zuletzt ist jede Rasse ein einziger großer Leib [...] (Spengler 1972: 689).

Wichtig ist in unserem Zusammenhang — und das bedeutet in diesem Fall auch, den Rechtskonservatismus Spenglers gegen seine faschistischen Interpreten zu verteidigen —, daß Spengler in diesem Kapitel mit seinem Rassebegriff den romantischen Begriff des Volkes 'zerstören' will (Spengler 1972: 688) — und das zumindest ist eine Stoßrichtung des Rassebegriffs, die Mariátegui ganz entgegenkommt (vgl. *Siete ensayos*, S. 235, sowie Mariáteguis Kritik des Begriffs 'Nation') und die den faschistischen Theoretiker Alfred Rosenberg in seinem Buch *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* veranlaßte, bei aller Bewunderung für Spenglers Werk — es war «groß und gut» (Rosenberg 1941: 404) — seine morphologische Geschichtsbetrachtung und seine Kulturkreistheorie entschieden zu kritisieren. Mit Bezug auf H. Günthers berühmte *Rassenkunde des deutschen Volkes* schreibt Rosenberg:

[...] am Ende stehen wir vor der unerwarteten Tatsache, daß Spengler das Kunststück gelungen ist, sowohl den naturalistisch-marxistischen wie den magisch-vorderasiatischen Begriff [gemeint ist der «Schicksalsbegriff»; H. N.] unter Faustens Deckmantel einzuführen [...] Folgerichtig zu Ende gedacht, verneint diese glänzend dargestellte Lehre Rasse, Persönlichkeit, Eigenwert, jeden wirklich kulturfördernden Impuls, mit einem Wort des 'Herzens Herz' des germanischen Menschen. (Rosenberg 1941: 403-404).

Wenn sich also Mariátegui von Spenglers Rasse-Begriff hat beeinflussen lassen, so können wir jedenfalls feststellen, daß dies zumindest ein Rasse-Begriff war, der sich für den Faschismus als untauglich erwies.

In dem Beitrag «Ideólogos de la reacción» (*Variedades*, Lima, 29. 10. 1927, in: *Obras* [1982], Bd. 1, S. 207-209), in dem Oswald Spengler explizit nicht zu diesen Ideologen der Reaktion gerechnet wird, schreibt Mariátegui gegen Spenglers Interpreten, in denen dieser «engendró un estado de ánimo de derrotismo y desesperanza», wie folgt:

En la prisa de declarar la quiebra de la civilización no se advirtió la largueza de la previsión de Spengler, dentro de la cual entraba, precisamente, un período de cesarismo imperialista, que muy pronto tocaría inaugurar a Mussolini [...] (S. 208).

Der Untergang des Abendlandes stand also nach Mariátegui nicht, wie einige erhofften, unmittelbar vor der Tür, sondern er war — wie auch bei Spengler selbst — eine Langzeitprognose, der erst die Epoche eines Cäsarismus noch vorhergehen muß, die gerade durch Mussolini eingeleitet wurde.

Spenglers morphologische Geschichtskonzeption ist eine permanente Kritik des positivistischen Kausaldenkens, denn Geschichte ist nach ihm nicht durch Kausalitäten zu erklären. Was im Falle von Spengler eine konservative Kritik des positivistischen Denkens ist und damit eine gegen die Modernität gerichtete Kritik, erhält bei Mariátegui eine neue Wendung: Seine Befreiung von einem historischen Kausaldenken macht eine Verwirklichung des Sozialismus unter Rückgriff auf andine «sozialistische» Traditionen («Ayllu») denkbar, ohne daß Peru den gleichen Weg wie die westlichen Industrienationen zu gehen hätte und auf die Entstehung eines industriellen Proletariats angewiesen wäre.

Wie recht Spengler oftmals in seiner Kritik der Modernität und in seinen pessimistischen Zukunftsprognosen hatte, das bescheinigt ihm selbst Theodor W. Adorno, der sicher nicht im Verdacht steht, ein blinder Spengler-Verehrer zu sein, wenn er feststellt, daß

[...] der Gang der Weltgeschichte selber seinen [Spenglers; H. N.] unmittelbaren Prognosen in einem Maße recht gab, das erstaunen mußte, wenn man sich an die Prognosen noch erinnerte. Der vergessene Spengler rächt sich, indem er droht, recht zu behalten (Adorno 1977: 48).

Gleichzeitig steht es aber für Adorno außer Frage, mit wem sich Spenglers Modernitäts-Pessimismus identifiziert: mit der Macht der Reaktion. Selbst hier noch bescheinigt ihm Adorno, was Mariátegui offensichtlich deutlich herauszulesen wußte:

Spengler zählt zu jenen Theoretikern der extremen Reaktion, deren Kritik des Liberalismus der progressiven [sc. Kritik, H. N.] sich in vielen Stücken überlegen zeigte (Adorno 1977: 63).

Was Adorno an Spengler kritisiert, daß er «den Kampf der Menschen um die Bedingungen ihrer Reproduktion» (S. 67) zum Wachstumsprozeß einer «Kollektivseele» stilisiert, und daß er die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, die sich «in der Beherrschung von Menschen durch andere Menschen fortsetzt» (S. 65), aus dem Blick verliert, gerade das kann allerdings Mariátegui in keinem Augenblick vorgeworfen werden.

Die Spenglersche Relativierung des Eurozentrismus, der europäischen, d. h. für Spengler abendländischen Denkformen, die Mathematik selbst eingeschlossen, übte fraglos eine Faszination auf die lateinamerikanische Intelligenz aus. Die Vorstellung, daß die Geschichte eine «Richtung» habe, die nicht von den technischen Produktivkräften (die in Lateinamerika noch wenig entwickelt waren) abhängt, sondern von den Kräften der Kollektivseele, vom «Seelentum», erlaubt es Mariátegui gerade, seinen «Optimismus der Idee und der Tat» gegen den Pessimismus der Wirklichkeit zu fordern. Die Phänomene der Dekadenz des Abendlandes, die Spengler in der

Herrschaft der Großstadt über das Land und des technisierten Lebens über das Blut manifestiert sah, hatten für das Lateinamerika dieses Jahrzehnts noch keine Geltung. Eine Lektüre von Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* stützte deshalb die Hoffnung auf einen anderen, eben nicht abendländischen und europäischen Weg, in dem die kulturellen Kräfte der vorkolumbianischen Kulturen wirksam werden konnten:

Lo único casi que sobrevive del Tawantinsuyu es el indio. La civilización ha perecido; no ha perecido la raza. El material biológico del Tawantinsuyu se revela, después de cuatro siglos, indestructible, y, en parte, inmutable (*Siete ensayos*, S. 336).

Mariáteguis Denken setzte sich gerade dort über Spengler hinweg, wo Adorno dessen entscheidende Beschränktheit ausmacht:

In der Welt des gewalttätigen und unterdrückten Lebens ist Dekadenz, die diesem Leben, seiner Kultur, seiner Roheit und Erhabenheit die Gefolgschaft aufsagt, das Refugium des Besseren. Die ohnmächtig, nach Spenglers Gebot, von Geschichte beiseite geworfen und vernichtet werden, verkörpern negativ in der Negativität dieser Kultur, was deren Diktat zu brechen und dem Grauen der Vorgeschichte sein Ende zu bereiten wie schwach auch immer verheißt. (Adorno 1977: 71).

Dies aber war genau die Rolle, die Mariátegui der andinen Kultur und dem Indio zuwies. In ihm verkörperte sich für Mariátegui die 'Hoffnung auf ein anderes'.⁸

Daß sich diese Hoffnungen Mariáteguis, die gegen die fürchterliche Rationalität und geradezu mechanische Kausalität eines Geschichtsprozesses im Namen von Nietzsche und Spengler aufbegehrten, nicht bestätigten, ja daß selbst in seiner eigenen Partei gleich nach seinem Tod durch seinen Nachfolger, Eudocio Ravines, eine ganz andere, dogmatische Richtung eingeschlagen wurde, ist kein Argument gegen sie. Denn wenn die tatsächliche Verwirklichung von Ideen und Theorien ein Maßstab für ihren Wert wäre, würden sie insgesamt der Kritik verfallen. Eher wäre zu überlegen, weswegen er im lateinamerikanischen Kontext so isoliert geblieben ist, weswegen sich der von ihm geöffnete Horizont nach seinem Tod (und der Einstellung der Zeitschrift *Amauta*) wieder geschlossen hat.

Daß der theoretische Entwurf Mariáteguis nicht nur ein lateinamerikanischer Weg ist (bei allen lateinamerikanischen und peruanischen Besonderheiten, auf die er sich bezieht), sondern daß Mariátegui Lösungen für Probleme suchte, denen auch in Europa Bedeutung zukam und heute auch gerade wieder zukommt, zeigen die vielfachen Parallelen zu nichtdogmatischen materialistischen Positionen in Europa,

⁸ Hier greife ich eine Adornosche Denkfigur auf; vgl. Theodor W. Adorno (1970): *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 10.

besonders zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins (aber auch zum Utopie-Begriff Ernst Blochs, auf den hier nicht eingegangen wurde).

Es geht um die Frage, wie es möglich ist, die 'irrationalen' Kräfte des Mythos und der Religion nicht leichtfertig zu desavouieren und sie unbedacht dem Faschismus zu überlassen, sondern sie für eine revolutionäre Bewegung fruchtbar zu machen, die sich eben nicht totalitär denkt, sondern die Differenzen ertragen kann, oder, um mit Benjamin zu sprechen, die bereit ist, den Mythos und die Theologie in ihre Dienste zu nehmen. Die irrationalen Positionen Nietzsches und Spenglers, die in Europa in den Bannkreis der politischen Reaktion geraten waren, werden bei Mariátegui, partiell zumindest, einem revolutionären Denken integriert. Dies gelingt, weil Mariátegui diese irrationalen Positionen mit einer kritischen Analyse der realen Herrschaftsformen Perus verbindet. Wenn sich Nietzsches und Spenglers Kritik der Modernität in Europa einer konservativen Interpretation anbot, so konnte sie dagegen in Lateinamerika als eine spezifische Kritik der europäischen Modernität gelesen werden, der ein anderer, lateinamerikanischer Weg entgegenzustellen denkbar war, ein lateinamerikanischer Weg, in dem moderne Produktionsverhältnisse einer unterdrückten Bevölkerung zu ihren Rechten verhelfen würden, wenn sie nur selbst in ihrem sozialen Kampf die Energien des Mythos und der Religion zu nutzen weiß.

3 Bibliographie

- Abril, Xavier / Cornejo Polar, Antonio / Escajadillo, Tomás G. / Glusberg, Samuel / Goloboff, Mario G. / Melis, Antonio / Núñez, Estuardo / Stoikov, Anastas / Tamayo Vargas, Augusto (1980): *Mariátegui y la literatura*, Lima: Amauta.
- Adorno, Theodor W[iesengrund] (1977): «Spengler nach dem Untergang», in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 47-71.
- Benjamin, Walter (1974): «Über den Begriff der Geschichte», in: ders.: *Gesammelte Schriften: Werkausgabe*, Bd. I, 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 691-704.
- Benjamin, Walter (1977): «Der Surrealismus», in: ders.: *Gesammelte Schriften: Werkausgabe*, Bd. II, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 295-310.
- Chang-Rodríguez, Eugenio (²1986): *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, Trujillo: Normas legales.
- Dessau, Adalbert / Melis, Antonio / Kossok, Manfred (1971): *Mariátegui: tres estudios*, Lima: Amauta.
- Flores Galindo, Alberto (1989): *La agonía de Mariátegui*, Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Forgues, Roland (Hrsg.) (1993): *Mariátegui: una verdad actual siempre renovada*, Lima: Amauta.

- Gadamer, Hans-Georg (⁶1990): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Hermeneutik I*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- García Salvattecci, Hugo (1979): *Georges Sorel y J. C. Mariátegui*, Lima: Delgado Valenzuela.
- Mariátegui, José Carlos (Hrsg.) (1926-1930): *Amauta*, Bd. 1-32.
- Mariátegui, José Carlos (1982): *Obras*, Bd. 1-2, Habana: Casa de las Américas.
- Mariátegui, José Carlos (1986): *Obras completas*, Bd. 1-20, Lima: Amauta; insbesondere Band 2: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*.
- Nietzsche, Friedrich (1988a): «Unzeitgemäße Betrachtungen; zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben», in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, München: Deutscher Taschenbuchverlag, S. 243-234.
- Nietzsche, Friedrich (1988b): *Menschliches, Allzumenschliches*, in: ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, München: Deutscher Taschenbuchverlag, S. 9-704.
- Nitschack, Horst (1993): «La recepción de la cultura de habla alemana en *Amauta*», in: Giusti, Miguel / Nitschack, Horst (Hrsg.): *Encuentros y desencuentros*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Núñez, Estuardo (1978): *La experiencia europea de Mariátegui*, Lima: Amauta.
- Paris, Robert (1981): *La formación ideológica de J. C. Mariátegui*, México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Revista de Occidente* 5/15 (1924; Madrid).
- Rukser, Udo (1962): *Nietzsche in der Hispania*, Bern; München: Francke.
- Schutte, Ofelia (1988): «Nietzsche, Mariátegui and Socialism: a Case of 'Nietzschean Marxism' in Peru?», in: *Social Theory and Practice* 1/1, S. 71-85 (spanische Übersetzung im *Anuario Mariateguiano*, Band 4, Lima: Amauta, 1992, S. 85-92.).
- Sorel, Georges (⁷1930): *Réflexions sur la violence*, Paris: Marcel Rivière.
- Spengler, Oswald (1972): *Der Untergang des Abendlandes*, München: Beck [¹1923].
- Rosenberg, Alfred (1941): *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München: Hoheneichen.
- Vanden, Harry E. (1975): *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*, Lima: Amauta.